

nous prétendons que nous sommes « justes » (*gerecht*), mais en réalité, nous visons seulement à être vengés (*gerächt*) (176).

Dieu n'est donc pour nous qu'un pseudonyme, un homonyme secret de la vengeance. Le coup de force est dissimulé par un coup de génie verbal : la morale, dans son ensemble, consiste, la plupart du temps, à « rebaptiser » cette cruauté médiocre qui n'ose pas s'avouer comme telle. Dieu, comme « justice » est un mot-paravent, d'autant plus commode qu'on peut parler sans qu'il démente formellement la caution invoquée (177). Il n'y a pas si longtemps, un bon apôtre stipendié, officiellement fort haut placé, déclarait l'abolition de la peine de mort contraire aux principes du christianisme et affirmait que la peine capitale était expressément voulue par Dieu. Sous le nom du Dieu chrétien, par honte d'avouer qu'il ne défendait que les intérêts très contingents d'une société, ce Raminagrobis prétendait justifier sa « mission » : il ne défendait, en réalité, que son bifteck d'assassin légal sur ordre. Et c'est précisément parce qu'il sentait combien ce métier de vengeur était contestable qu'il en masquait la fragilité et l'arbitraire sous une « autorité » : seules des causes qui se savent obscurément faibles ont besoin de « justifications » transcendantes.

Comme il ne s'agit en l'occurrence que d'un transfert, le Dieu des vengeurs faibles ne peut donner que ce qu'on lui prête : il est vengeur et faible. Que peut savoir le « cagot avorton » de la volonté de Dieu ? Rien d'autre que ce lui apprend sa propre petitesse : « J'admire avec quelle hardiesse ces personnes entreprennent de parler de Dieu ». Ce n'est pas Nietzsche qui dit cela, c'est Pascal (178), mais Nietzsche, qui a lu Pascal, fait la même objection méprisante. Il y a déjà prétention éhontée de la part du faible à dire comment l'homme devrait être :

(176) APZ, II, des vertueux. Jeux de mots analogues en Esaïe 5 : 7.

(177) C'est la raison pour laquelle le Décalogue met en garde contre l'invocation abusive du nom de Dieu, pour nuire. Cf. A. Maillot, *l'Église au présent*, p. 193.

(178) *Pensées et opuscules*, éd. Brunschvicg, section IV, § 242.

« Il sait même, ce minable cagot, comment l'homme devrait être fait ; c'est sa propre image qu'il peint en s'écriant : "*Ecce homo !*". (179)

A plus forte raison y a-t-il impudence chez le faible à prétendre donner une image de Dieu :

« De petits avortons de cagots et de menteurs se sont mis à accaparer les notions de "Dieu", "vérité", "lumière", "esprit" (...), pratiquement comme synonymes d'eux-mêmes (...). "Ne jugez point", disent-ils, mais ils dépêchent en enfer tout ce qui se met en travers de leur chemin. Quand ils font juger Dieu, ils jugent eux-mêmes ; quand ils glorifient Dieu, ils se glorifient eux-mêmes ; quand ils *exigent* les vertus dont ils sont justement capables — ou plutôt celles dont ils ont besoin pour continuer à avoir le dessus — ils se donnent les gants de lutter pour la vertu, de combattre pour la domination de la vertu (...). En vérité, ils font ce dont ils ne peuvent s'empêcher. Quand ils font leur chemin, à la manière des pires poltrons, tapis dans les coins, végétant dans l'ombre à la manière des ombres, ils érigent cela en *devoir* (...). La morale est confisquée par ces pauvres types... (...). Il y a chez eux une certaine manière de lever les yeux au ciel que je ne supporte pas. » (180)

Mais de quel droit avons-nous fait de Dieu une instance de culpabilité ? Ne sommes-nous pas des « ventriloques de Dieu » (181), quand nous parlons d'un Dieu « vengeur » ? Ce Dieu « aide » des bourreaux, assistant technique des tortionnaires, de la raison d'Etat, n'est *rien*. Et pourtant, rares sont ceux qui se dispensent d'invoquer un Dieu (de quelque nom qu'on l'affuble) pour punir, écraser, tuer. Il est toujours pré-

(179) CID, La morale comme contre-nature, § 6. On appréciera les allusions...

(180) An, § 44. Cf. Actes 1 : 11 : « Hommes Galiléens, pourquoi vous arrêtez-vous à regarder le Ciel ? ».

(181) GM, III, § 5. Même image chez Kierkegaard.

sent, en paroles ou sous forme de prêtre, sur l'échafaud et dans les prisons, moins pour donner l'espoir (ce qui est un masque) que pour confirmer la sentence, pour garantir que « Dieu » l'approuve (182). En « bénissant » des prisonniers, le pape entérine en fait leur malédiction, et certaines armes de guerre ou armées n'ont-elles pas été « bénies » au nom de Dieu ? A défaut de la force insolente du cynisme, les faibles se déchargent sur Dieu.

C'est aussi de ce surmoi sadique et embusqué que Nietzsche annonce la mort. Quelle va être la réaction à cette nouvelle ? Tout dépend, encore une fois, du type de volonté de puissance qui la reçoit. Si l'insensé du *Gai savoir* demande : « Comment nous consolerons-nous ? », c'est qu'il s'aperçoit tout à coup que nous avons tué le Tueur. Qu'est-ce que cela signifie ? D'abord un regret, une frustration inattendue : le faible se voit ôter un prétexte sans lequel la vengeance lui devient impossible, puisqu'il lui faut cette « couverture » pour pouvoir l'exercer. Dieu lui permettait de tuer sans être obligé de se croire assassin : la mort de cet alibi donne peur au faible. Comme on dit de quelqu'un dont les activités clandestines sont démasquées par l'adversaire, il est furieux d'être « brûlé » : ça devient dangereux, ça sent le roussi (ou le roussin !). En outre, l'homme de la répression, déjà obligé de se considérer comme condamnable (selon sa propre morale) pour ses condamnations, est contraint de se condamner au deuxième degré pour avoir appliqué précisément au « Tueur » (Dieu) les méthodes mêmes qu'il désavouait auparavant puisqu'il prenait soin de s'en décharger sur lui. Bourreau *démasqué* des autres, il s'apparaît comme bourreau de Dieu.

Or, ce n'est pas là un meurtre de routine, et la culpabilité qu'on en ressent ne ressemble à aucune autre : « Nous, les meurtriers d'entre les meurtriers ». La culpabilité que Nietzsche détecte ici paraît, dans ce cas extraordinaire, *inexpiable*. Car on trouvera toujours

(182) « Le christianisme est une métaphysique de bourreau » (Cld, Les quatre grandes erreurs, § 7).

quelqu'un pour excuser telle ou telle transgression, mais on aura bien du mal à trouver quelqu'un qui admette le meurtre de LA morale, de TOUTE morale, de TOUTE loi (183). On se console toujours d'une infraction à la loi, si abominable qu'elle puisse paraître : Mais il n'y a *jamais* de rémission, aux yeux des hommes, pour la SUPPRESSION DE TOUTE LOI. La preuve en est que les transgresseurs d'une loi en ont toujours une qui leur est propre et leur sert de justification pour cette transgression même ; les gens qu'on dit « hors-la-loi » ont leur loi à eux, qu'on appelle parfois « loi du milieu » ; plus ou moins consciemment, les auteurs de « crimes », ou bien justifient ce « crime » au nom de leur propre droit, ou bien n'ont de cesse qu'ils ne soient pris et châtiés, comme par exemple Raskolnikov. Ce qu'on appelle gentiment la « voix divine de la conscience morale » n'est le plus souvent que l'*incapacité* humaine à se passer d'une loi, même illusoire. La loi est comme Dieu : si elle n'existait pas, il faudrait l'inventer. Quand bien même toute loi serait injuste, l'homme ne parvient pas à se passer de loi, ce qui atteste son intrinsèque faiblesse d'homme, incapable de dire « oui » sans se sentir obligé de dire d'abord « non » (184). Pour le plus endurci des transgresseurs d'une loi, il n'y a qu'un crime : l'abolition de toute loi, car *il éprouve toujours le besoin d'une loi pour contester la loi*. « La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître seulement dignes de cette action ? » Des dieux : c'est-à-dire ceux qui n'ont pas besoin de loi, puisqu'ils se la donnent eux-mêmes.

On pourrait ici éclairer ce que dit Nietzsche à l'aide de la problématique psychanalytique. Le meurtre de l'autorité, la mise en cause de la culpabilité inconsciente

(183) Exemple : Marx a montré la relativité historique de toute morale. Pour lui, elle n'est rien que l'alibi de l'exploitation par la classe dominante. Mais au nom de quoi y a-t-il, dans les pays soi-disant socialistes, des purges, des autocritiques, des condamnations ? Chassez le moralisme, il revient au Goulag.

(184) Cf. A. Maillot. *L'Église au présent*, p. 156.

et de la loi agressive qui punit les autres, mais aussi et surtout de la loi *auto-agressive* tournée contre soi-même, c'est la mise en cause du SURMOI, comme instance morale inconsciente, génératrice de toute loi. Or, cette transgression provoque en l'homme la peur la plus incontrôlable : l'ANGOISSE. C'est la panique, inconsciemment perçue, du moi incapable de lutter contre son surmoi qui le menace et le punit, à l'abri de toute riposte dans le bunker de l'inconscient où, depuis l'enfance, il est tapi. Lorsque le moi a l'imprudence de le braver, pour telle ou telle nécessité de l'existence, le moi se trouve désorienté et, toujours sous le coup de la menace, continue d'attendre et même d'espérer le retour de la loi, sous la forme d'un châtement qui pourra lui prouver qu'il a payé sa dette : la culpabilité le piège inconsciemment, le surmoi le maintient dans la sujétion (185). Le moi, encore inconsciemment infantile, ne sait où trouver la force de se défaire de l'autorité répressive, pourtant inadaptée, absurde, à la fois infantile et sénile. C'est la névrose — cela que Nietzsche nomme dans son langage la faiblesse —, où le poids de l'inconscient accusateur est tel que ce pauvre diable de moi ne peut qu'envier une force hors de portée et juge la liberté épouvantable, parce que, sans les forces conscientes qui lui permettraient de riposter au surmoi, elle n'est pour lui guère autre chose que le risque de l'angoisse ou les tortures physiques et morales du surmoi (186). La transgression et, *a fortiori*, l'abolition de la morale, de la loi sont donc, pour la faiblesse, insou-

(185) La faiblesse, c'est aussi l'inconscient, qui, notamment comme surmoi, manœuvre la conscience à son insu et croit savoir ce qu'en fait, lui-même ignore et refait à son goût : la réalité. Le psychanalyste, pour le débouter de ce faux savoir, mime, par son silence, l'altérité de la Vie — ou faut-il dire, comme certains patients, celle de Dieu ? (!)

(186) Nietzsche ajoute que la mort de Dieu peut être une vengeance du faible moralisateur contre son Dieu : il sent que Dieu le condamne, il sait que Dieu condamne... sa morale, l'immoralité de sa morale : « Mais Lui, gargouille le plus hideux des hommes, il a bien fallu qu'il mourût. De ses yeux qui voyaient tout, il voyait le fond et l'arrière-fond de l'homme, toute sa honte et sa hideur cachées (...). Il me regardait sans cesse, j'ai voulu me venger de ce témoin — ou cesser de vivre » (APZ, IV, le plus hideux des hommes). La création morale du faible elle-même se retourne contre lui : sa faiblesse ne peut même pas supporter Dieu ! On peut être athée par ressentiment...

tenables : pour elle, ce n'est pas une solution, encore moins une facilité.

« C'est bien joli de parler de tout sorte d'immoralité : mais pouvoir la soutenir ! » (187)

La solution, ce n'est donc pas *en soi* la suppression de la morale, puisque la faiblesse ne peut s'en passer. Ce qu'il faudrait, c'est l'abolition de la faiblesse, la suppression du handicap de la culpabilité inconsciente — ce qui, pour la psychanalyse, n'est possible que par la cure et, pour Nietzsche, que si on « persuade le corps » (188).

Une autre réaction est cependant possible, en principe, du fait de la mort du Dieu moral, mais elle exige la confiance d'un moi fort — ou la certitude d'une foi en la grâce : « Tout est permis » (189). Cela signifie : si la faiblesse est surmontée, il n'y a pas d'interdit pour la force humaine, pour le surhumain. Surtout : plus de jugement moral de l'homme sur lui-même, il n'y a plus de péché que l'homme, se prenant pour « Dieu », puisse assigner et asséner du « haut » et au nom d'une autorité transcendante (comme si l'homme pouvait savoir si, et de quelle façon Dieu juge !), plus de « péché », plus de répression, ou de terreur au nom de « valeurs » prétendument « éternelles ». Nietzsche veut

(187) OP, § 32, p. 45 = GS, 13 (45).

(188) CId, Flâneries d'un intempestif, § 47.

(189) GM, III, § 24 ; WzM, § 602 = KGW, VII, 2, 25 (505) ; K., XII, p. 406 ; APZ, IV, l'ombre, etc. On fait toujours comme si Nietzsche avait écrit : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis ». Cette formulation n'est pas de lui, mais de Dostoïevski, dans *Les Frères Karamazov*, et il n'est pas sûr que Nietzsche ait lu ce roman. On sait seulement qu'il a lu *Les possédés*, qu'il cite dans *l'Antichrist*. Pour sa part Nietzsche écrit toujours : « Rien n'est vrai, tout est permis », formule du nihilisme, et il la cite entre guillemets, renvoyant sans doute à l'ordre des Assassins. Il entend, par la reprise de cette formule, qu'il n'y a pas de vérité de jugement moral, et qu'il faudrait posséder la vérité (être Dieu) pour être habilité à connaître le bien et le mal en soi. Mais, ni pour Dieu, ni pour la vie il n'y a de bien ou de mal, et la « vérité » morale est pour l'homme un leurre, selon Nietzsche. On sait qu'une partie de la formule se trouvait déjà dans I Cor., 10 : 23 : pour définir la « liberté des enfants de Dieu ». Il y a heureusement des Nietzsche pour remettre à l'honneur cette formule. Il n'est pas permis à tout le monde de dire « tout est permis » : la morale veille, l'inconscient (hypervertueux) résiste.

dire : l'homme (faible) ne peut juger du bien et du mal, qu'en sait-il ? La Bible ne dit rien d'autre, lorsqu'elle réserve le jugement à Dieu seul et condamne le jugement moral humain comme une idole. La mort de Dieu, ici, signifie que l'homme n'est plus coupable, que la vie n'est pas coupable, et que l'homme n'est pas coupable de vivre. S'il s'agit d'une émancipation, c'est par rapport à une idole et elle ne peut avoir de valeur que pour la force de l'homme : le Surhumain — ou Dieu.

« La réfutation de Dieu — en somme, ce n'est que le *Dieu moral* qui est réfuté » (190).

Ce qui est mort, c'est la justice humaine de Dieu, la morale « chrétienne », le Dieu des amis de Job, de tous ceux qui « expliquent » le malheur par un « péché », qui sont sûrs de connaître les voies de Dieu, et qui nient la transcendance de Dieu (191) tout en l'affirmant, et blasphèment en invoquant Dieu contre l'homme.

Or, avec Nietzsche (et Job), il faut bien se poser la question : qu'est-ce que Dieu ? Nietzsche, en annonçant la mort de Dieu, témoigne au moins, par sa négation théologique (ou sa théologie négative ?), d'une louable humilité : il refuse de déterminer Dieu, de moraliser Dieu. Pour lui, Dieu ne peut pas être la culpabilité de l'homme, il ne peut pas être la « justice », le surmoi. S'il existe, Dieu est, selon Nietzsche, et comme le disait avant lui Kierkegaard, HORS MORALE, et toute condamnation de l'homme est « humaine, trop humaine ». Que Dieu existe ou qu'il n'existe pas, la morale, ne pouvant être que son affaire, ou bien n'est rien, ou bien est ce dont nous ne pouvons pas juger. Quand on invoque le Dieu de la Loi, est-ce Dieu ou l'homme qui condamne l'homme ? « Si notre cœur nous condamne,

(190) OP, § 190.

(191) Au contraire, Job lui-même affirme Dieu malgré et dans le malheur, sans juger Dieu ni lui-même. Et il est très curieux que Nietzsche, pour illustrer l'affirmation de la vie, le « oui » à la réalité dans la souffrance même, évoque Job : cf. infra, p. 142-148.

Dieu est plus grand que notre cœur » (192). Mais Nietzsche, lui, en annonçant la mort du Dieu de *notre* « cœur », annonce quelque chose d'analogue à la grâce et à la mort du « péché » : il rétablit ce qu'il appelle l'« *innocence du devenir* ». Il entend dire par là que la vie est en réalité un jeu innocent, comme celui des enfants, d'où les buts, les mérites, la punition et la récompense sont exclus (193). Or, innocence se dit en allemand *Unschuld*, ce qui signifie absence de faute ou de dette : c'est la remise des dettes, la rédemption comme rachat ou suppression de ce qu'on doit. Nietzsche ne nomme pas Dieu, par refus du Dieu surmoi. Ce refus, il y est conduit par le sentiment que la vie est tout autre, innocence, grâce — de même que, pour la Bible, Dieu est, en particulier, tout autre que le bourreau que nous voulons faire de lui (194), et non pas une instance qui évalue le salut en termes de mérites et de démérites. Le Dieu mort, ici, c'est le Dieu surmoi du *péché* (faiblesse) qui consiste à se prendre pour Celui qui seul *pourrait* (s'il le fait !) juger et condamner les « péchés ». Le Dieu mort, c'est donc, pour parler en termes connus, tout simplement le péché (195). Nietzsche ne dit rien ici, que de très biblique : l'innocence, le « pour rien » (196), l'enfant, la remise des dettes, le salut compris non dans un sens moral, mais dans un sens parfaitement « immoral », puisqu'il est abolition de la faute, de la rétribution des actions. L'« athée » Nietzsche, bien qu'il ne parle pas de « grâce », mais d'« innocence » (*Unschuld*), ce qui n'est guère différent au fond, paraît avoir compris, mieux que les chrétiens,

(192) I, Jean, 3 : 20. C'est Dieu lui-même qui parle contre l'idole du péché.

(193) Et le péché vrai de l'homme comme tel, c'est sa morale : sa faiblesse, son incapacité à vivre l'innocence, qui le pousse à plaquer la « faute » sur l'innocence et à toujours vouloir *justifier* et « *moraliser* le devenir », la vie (cf. Gen. 3).

(194) Comme Jonas qui, lorsque Dieu pardonne à Ninive, croit devoir se mettre dans une « sainte » colère morale.

(195) Compris comme volonté vaine de dépasser l'incapacité de la créature faible à connaître le bien et le mal et à juger.

(196) A propos de Matt. 5 : 46, Nietzsche gouaille avec raison : « Principe de l'« amour chrétien » : il veut finalement être bien payé » (An. § 45). Cf. A. Maillot, *Job. Pour rien*, p. 29. Plus généralement, le chrétien croit que Dieu lui « doit » quelque chose.

que, s'il y a un Dieu vraiment divin, Tout-Autre que nous, il est rémission, et non pas jugement. Et Nietzsche témoigne, contre les chrétiens (197), d'une conception sans doute plus profondément biblique de Dieu, quand il écrit cette phrase si belle et si vraie, si biblique dans (ou par) son hostilité même à l'égard du christianisme :

« Ce qui serait vraiment digne de Dieu, ce serait de prendre sur soi, non le châtiment, mais la faute (*Schuld*). » (198)

Pourquoi faut-il que ce soit un anti-chrétien qui rappelle aux chrétiens le véritable sens de la Croix ? Ou alors, la Croix ne serait-elle que le symbole d'une punition sadique par personne interposée, destinée à satisfaire un Dieu assoiffé de vengeance, ennemi de la vie et même de toute résurrection ?

C) Un Dieu-providence, « bon Dieu »

(Alternative : Dieu est-il au contraire « créateur » ?)

« Ne t'aide pas : le ciel t'aidera » : telle semble être en fait la maxime du croyant. Son Dieu n'est guère plus qu'un assureur tous risques, qui rend le chemin de la vie sans surprises, qui promet tout ce que le faible croit être son « salut », son « bien » : paix de l'âme, bien-être matériel et psychique, bonne conscience. Pour un peu, il veillerait sur les comptes bancaires et assurerait la permanence de S.O.S.-Météo. En un mot, ce Dieu est là, ou du moins il est cru pour fonder et justifier l'*Ordre* (politique, économique, social, racial, théologique, métaphysique) : gardien de la paix, mais sur-

(197) Il est vrai que, selon Nietzsche, le prêtre et ses homologues, qui assurent leur domination par le moyen de la morale et du péché, ne sont guère tentés de laisser apparaître ce Dieu-là. « Le prêtre règne grâce à l'invention du péché » (An, § 49) : il est donc l'ennemi juré de la grâce. Mais il n'y a pas que la soutane pour signaler le prêtre : tous les hommes moraux sont prêtres, en ce sens que leurs jugements sont des moyens de domination personnelle (cf. plus loin, p. 195).

(198) EH, I, § 5. Cf. WzM, § 1035 : « Dieu conçu comme une émancipation de la morale, assumant la plénitude des antithèses de la vie, au-delà et au-dessus de la morale du "bien et mal" des voyous ».

tout bon papa qui balise le « droit chemin », qui se porte garant que tout ira pour le « mieux », que les « méchants » sont punis et les « bons » récompensés. Bref, c'est le Dieu du meilleur des mondes possibles (pour qui ?), le Dieu du « happy end » général — ce qu'on comprend habituellement sous le mot de « salut ». C'est la bonne (providence) à tout faire : il bénit les ballons de foot et les voitures du rallye de Monte-Carlo, par crosse interposée (199), mais il n'oublie pas non plus l'ordre dont les gardiens invoquent son aval (200). Comme il est omniprésent, sous des noms d'emprunt assez (a)variés, sa tâche n'est pas facile, mais il a bon dos : il suffit de dire, dans quelque camp que ce soit, que Dieu veut la justice, l'ordre et le bien. Or non seulement la justice, l'ordre et le bien voulus par Dieu ne sont pas partout les mêmes, mais encore on ne demande jamais son avis formel au principal intéressé (201). C'est fort expédient : on supprime ainsi tout effroi devant le silence éternel des espaces infinis. Si divers qu'ils soient, cependant, ces « biens » (on ne sait s'il faut oser le pluriel pour une valeur qu'on dit partout la même, ce qui est singulier !) ont un étrange air de famille, un relent de sainteté qui rappelle quelque chose : le renfermé, (202), la naphthaline, le formol, une nuance de saccharine, sans oublier un vague soupçon de poudre à canon (203). C'est le « bien » d'un Dieu prudent, maniaque, pingre, somme toute bourgeois, avec ce que cela implique de cautèle timorée et de mesquinerie : ce Dieu achète des yaourts en solde, radine sur la viande, ne boit de vin que le Dimanche, dote sa fille en obligations PTT dès sa sor-

(199) Sic : Janvier 1979. Ce sont les « hérétiques » qui ont abandonné en route, selon toute probabilité. C'est bien fait pour eux !

(200) Les plus célèbres de ces gardiens à notre époque s'appellent Videla, Pinochet, Vorster, Nixon. Mais il ne faut pas oublier Staline : ce grand philanthrope, qu'on croit « athée », a un Dieu : dans l'intimité il se laisse appeler Jossip Vissarionovitch. Et c'est un dieu d'acier trempé, croyez-le bien.

(201) « Le Saint-Esprit est un personnage discret qui ne vient jamais corriger ce que nous avons pu en dire » : A. Maillot, *l'Église au présent*, p. 193.

(202) Cf. An, § 52 : « le misérable quotidien de leur vie qui sent le renfermé (*Stubenrauch*) ».

(203) « Le parfum de croque-mort propre à Schopenhauer » (EH, III, NT, § 1).

tie du pensionnat, ne dit pas de gros mots, assure placidement « l'avenir de la race », interdit à son fils de lire Baudelaire, Marx et Nietzsche, croit que Voltaire est un athée et que tous les psychanalystes « ne pensent qu'à ça », possède un compte à numéro en Suisse (à toute éventualité) et applaudit de son balcon quand les « forces de l'ordre » chargent la canaille. L'avenir lui appartient : du moins, il y veille.

« Quand un peuple va à sa perte, quand il sent sa foi en l'avenir, son espoir de liberté, disparaître à jamais : quand la soumission apparaît à sa conscience comme la première nécessité et les vertus de l'homme soumis comme des conditions de conservation, alors il faut aussi que son Dieu se modifie. Il devient poltron, craintif, modeste, il conseille maintenant la "paix de l'âme", la fin-de-la-haine, l'indulgence, l'"amour" même envers amis et ennemis. Il moralise constamment, il va se tapir dans le repaire de toute vertu privée, il devient Dieu-pour-tous, il se fait simple particulier, cosmopolite... Autrefois, il représentait un peuple, la force d'un peuple, tout ce qu'il y avait d'agressif et d'assoiffé de puissance dans l'âme d'un peuple : maintenant, il n'est plus guère que le Bon Dieu... » (204)

Ce « bien »-là, on a vu ce qu'il vaut, c'est-à-dire ce qu'il cache : ce n'est, le plus souvent, que le « bien » des sournoisements méchants, des bons apôtres, pour qui le goupillon ne va jamais sans le sabre.

« Vous croyez, dites-vous, à la nécessité de la religion ? Soyez honnêtes ! Vous croyez seulement à la nécessité de la police. » (205)

(204) An, § 16. Cf. CId, La morale comme contre-nature, § 3 : « Rien ne nous est devenu plus étranger que ce qui était autrefois si souhaitable : la "paix de l'âme", ce souhait tout *chrétien*. Rien ne nous fait moins envie que le bovin de la morale et le bonheur gras de la bonne conscience. On a renoncé à la grandeur de la vie, quand on a renoncé à la guerre ».

(205) Mus., XIV, p. 78 = OP, § 173. Même expression dans APZ, II, des vertueux.

Mais, quand Nietzsche s'en prend au Dieu de la sécurité, ce n'est pas seulement le « Bon dieu » qu'il veut démystifier, comme masque de la vengeance et de la répression, c'est aussi le Dieu que l'on racole abusivement pour se protéger surtout des *énigmes* de l'existence : le Dieu qui sait où l'on va, où l'on doit aller, et qui se porte garant qu'on y va ou qu'on y ira (206). Le bien que l'on charge Dieu de faire, ce n'est plus seulement un masque de l'oppression de l'homme par l'homme, mais un *ordre*. Or, en imaginant cet ordre selon ses propres critères et en l'attribuant à Dieu, le faible commet cette fois un autre type d'abus : il prend une option sur les desseins de Dieu, qu'on dit pourtant insondables, il substitue à Dieu ses propres désirs. Bref, il veut faire un absolu de la justice des faibles, il rabaisse Dieu en se divinisant. C'est de l'*anthropomorphisme* : divinisation affaiblissante.

Pour Nietzsche, ce Dieu anthropomorphique est mort : « il faudrait le rejeter même s'il existait », parce que c'est encore un Dieu qui nie la vie, cette fois comme insaisissable énigme. Que faut-il penser lorsqu'on voit

« des piétistes et autres bovidés du pays souabe, transformer, grâce au "doigt de Dieu" le misérable quotidien de leur vie qui sent le renfermé en un miracle de "grâce", de "Providence" et d'"expériences du salut" ? La plus modeste dépense d'esprit, pour ne pas dire de décence, devrait pourtant amener ces interprètes à se convaincre de ce qu'a de parfaitement infantile et indigne un tel abus de la dextérité divine ! Pour peu que l'on ait le moindre sens de la piété, un Dieu qui nous guérit d'un rhume au bon moment, ou qui nous dit de monter en voiture à l'instant même où éclate une grosse averse, devrait nous sembler un Dieu si absurde qu'il faudrait le sup-

(206) Cf. A, § 92 : « La résignation et la modestie élevées au rang de divinité (...). En cela, le christianisme a évolué vers un doux *moralisme* (...) C'est l'euthanasie du christianisme ».

primer, même s'il existait. Un Dieu larbin, facteur, marchand d'horoscopes — ce n'est au fond qu'un mot pour le plus stupide des hasards. La "Providence divine", telle qu'y croit encore aujourd'hui un tiers de "l'Allemagne cultivée", serait contre Dieu une objection plus puissante que tout ce qu'on peut imaginer. Et, de toute façon, une objection contre les Allemands... » (207)

« Partout où, sous une forme quelconque, la volonté de puissance décline, il se produit également une régression physiologique, une *décadence*. La divinité de la *décadence*, circonscrite de ses vertus et de ses instincts les plus virils, devient alors nécessairement le dieu de ceux qui ont régressé physiologiquement, des faibles. Eux-mêmes ne s'appellent pas les faibles, ils s'appellent "les bons"... On comprend, sans qu'il faille insister, à quels moments de l'histoire la fiction dualiste d'un Dieu bon et d'un Dieu méchant devient possible. Le même instinct qui pousse les hommes soumis à rabaisser leur Dieu au rang de "Bien en soi", les pousse à effacer toutes les qualités du Dieu de leurs vainqueurs. Ils se vengent de leurs maîtres en *diabolisant* leur Dieu. Le bon Dieu, tout comme le Diable : deux rejetons de la *décadence*. Comment peut-on, maintenant encore, céder à la naïveté des théologiens chrétiens pour décréter avec eux que le passage du "Dieu d'Israël", du Dieu du peuple au Dieu chrétien, à la quintessence de tout Bien, constitue un *Progrès* ? (...) Le contraire saute aux yeux. Lorsque les conditions de la vie montante, lorsque tout ce qui est fort, hardi, dominateur, fier, est éliminé du concept de Dieu, lorsque peu à peu, le Dieu est ravalé à symboliser une canne pour gens fatigués, une ancre de salut pour tous ceux qui se noient, lorsqu'il devient *par excellence* le "Dieu des pauvres-gens", le Dieu des pécheurs, le Dieu des malades, et qu'il ne reste pratiquement comme prédicat de Dieu que "Messie", "Sauveur"

(207) An, § 52.

— que *signifie* une telle métamorphose ? Une telle *réduction* du divin ? (...) Tout comme auparavant, son empire est celui du monde inférieur, un hospice, un empire du souterrain, un empire du ghetto... Et lui-même, si blême, si faible, si *décadent*... Même les plus blêmes parmi les blêmes, ces albinos du concept que sont Messieurs les Métaphysiciens, ont su se rendre maîtres de lui. Ils ont tellement tissé autour de lui les toiles de leurs élucubrations, qu'hypnotisé par leur agitation, il s'est fait lui-même araignée, qu'il s'est fait *metaphysicus*... Dès lors, il s'est mis lui-même à tisser à son tour la toile du monde — "*sub specie Spinozæ*" — il s'est transfiguré, devenant de plus en plus grêle et blême, il est devenu "Idéal", "pur Esprit", "Absolu", "chose en soi"... *Déchéance d'un Dieu* : Dieu est devenu "chose en soi"... » (208)

On dira : mais Nietzsche n'attaque pas le christianisme, il n'attaque que la superstition ; ou encore : Nietzsche, en « bon » protestant, s'en prend à ce qui est l'apanage du catholicisme. Sans doute. Il est vrai que la guerre contre les idolâtries, en particulier celles de Rome, est un réflexe de « bonne guerre » protestante. Mais ne s'agit-il en l'occurrence que de cela ? Il est à craindre que cette explication ne soit une riposte trop facile et un argument fragile. Non seulement Nietzsche n'épargne pas le protestantisme religieux en tant que tel, mais il étend ses critiques au-delà de la superstition, à la philosophie même, dans sa parenté avec la religion... protestante. Le Dieu des philosophes allemands protestants (Kant, Hegel), comme garant de la morale et comme fondement de l'ordre du monde, n'est-il pas encore le même — en plus distingué ! — que le Dieu sécurisant dans le domaine social, politique, moral et financier, et surtout que le Dieu de la sécurité

(208) An, § 17. Nietzsche, à la fin du texte, s'amuse : il joue sur *Spinne* (araignée), *spinnen* (filer, tisser, mais aussi rêvasser, méditer, élucubrer) et *Spinoza* !

métaphysique et religieuse que l'on feint de n'attribuer qu'à la superstition ? N'est-ce pas la même faiblesse qui parle de la justice immanente de Dieu et qui implique Dieu dans l'impératif catégorique ?

« Chez les Allemands on me comprendra tout de suite, si je dis que la philosophie est corrompue par le sang de théologien. Le pasteur protestant est le grand-père de la philosophie allemande, le protestantisme même est son *peccatum originale* (209). Définition du protestantisme : l'hémiplégie du christianisme — et de la raison... Il suffit de prononcer le nom de "*Tübinger Stift*" pour saisir tout ce qu'est au fond la philosophie allemande : une théologie *hypocrite*... Les Souabes sont les meilleurs menteurs d'Allemagne : ils mentent innocemment. D'où vient la jubilation qui, lors de l'apparition de Kant, parcourut en Allemagne le monde savant composé pour les trois quarts de fils de pasteurs et de maîtres d'écoles ? D'où vient la conviction en Allemagne (et qui trouve aujourd'hui encore un écho) qu'avec Kant s'amorçait un tournant — *en mieux* ? L'instinct théologique au cœur du savant allemand devina tout ce qui, désormais, redevenait possible... Une voie détournée s'ouvrait vers l'ancien idéal : le concept de "monde vrai", de la morale comme *essence* du monde — les deux erreurs les plus malfaisantes qui soient ! — étaient à nouveau, grâce à un scepticisme retors et malin, sinon démontrables, du moins *impossibles* maintenant à *réfuter*... La raison, les *droits* de la raison ne vont pas si loin... On avait fait de la réalité une "apparence" ; on avait fait d'un monde mensonger, celui de l'Être, une réalité... Le succès de Kant n'est qu'un succès de théologien : Kant, comme Luther, comme Leibniz, fut une entrave de plus à la probité allemande, déjà quelque peu déconfitée... » (210)

(209) Pêché originel.

(210) An, § 10. Le *Tübinger Stift* : le séminaire dont Hegel, Schelling et... Hölderlin ont été les élèves.

« Un mot, encore, contre Kant *moraliste*. Il faut qu'une vertu soit *notre* propre invention, *notre* recours, *notre* besoin les plus personnels : en tout autre sens, elle n'est que dangereuse. Ce qui n'est pas une condition de la vie ne peut que lui *nuire*. Une vertu qui ne naît que d'un sentiment de respect envers le mot "vertu", comme le voulait Kant, est nuisible. La "vertu", le "devoir", le "bien en soi", le bien doté du caractère de l'impersonnalité et de l'universalité — ce ne sont là qu'élucubrations qui expriment le déclin, le dernier degré de maladie de la vie, la chinoiserie königsbergienne. C'est le contraire que commandent les lois les plus profondes de la conservation et de la croissance : que chacun invente *sa* vertu, *son* impératif catégorique. Un peuple périt lorsqu'il confond son devoir avec l'idée du devoir en général. Rien ne ruine plus profondément, plus intimement, que ce devoir "impersonnel", ce sacrifice au Moloch de l'abstraction. — Comment a-t-on pu ne pas sentir que l'impératif catégorique de Kant est un danger pour la vie ?... *C'est l'instinct théologique, et lui seul, qui l'a pris sous son aile.* » (211)

« L'esprit allemand, qu'a-t-il fait du christianisme ! — Et, pour en rester au protestantisme, que de bière on trouvera dans la chrétienté protestante ! Peut-on encore imaginer une forme spirituellement plus émoussée, plus éventée, plus paralysante de la foi au Christ ! que celle du protestant allemand moyen ?... Voilà ce que j'appelle un christianisme en version modeste ! J'appelle cela un christianisme homéopathique ! — On me rappelle qu'il existe aussi maintenant un christianisme immodeste, celui des aumôniers de cour et autres spéculateurs antisémites : mais nul n'a

(211) An, § 11. La chinoiserie königsbergienne : Kant enseignait à Königsberg.

encore jamais affirmé qu'un quelconque "esprit" ait jamais "plané" sur ces eaux-là... » (212)

Il faut donc avoir le courage de ne pas chercher à restreindre la portée des attaques de Nietzsche contre ce Dieu-sécurité : cette conception rapetissante de Dieu est celle du christianisme *en général*, selon Nietzsche. Mais bien plus : elle ne saurait être ramenée au domaine *stricto sensu* de la religion, car elle déborde jusque dans la philosophie (si indépendante de la religion qu'elle se prétende), dans la morale (si athée ou antichrétienne qu'elle se dise). Dégradée en superstition ou source première de ce qu'on appelle superstition, elle pénètre toutes les représentations de l'ordre du monde. Elle détermine l'Idéal (nous dirions l'idéologie dominante), lors même que cet Idéal n'invoque pas expressément le mot de Dieu : même « déchristianisé », dans le « socialisme », dans l'« étatisme », l'Idéal croit et fait croire en un Dieu qui garantit métaphysiquement et religieusement un « ordre » du monde, une « justice », inventés par la faiblesse : « abêtissement grégaire », « nivellement des sommets et des vallées » (213), abandon de l'initiative propre et de la responsabilité libre, « progrès de l'humanité », conception selon laquelle l'histoire se dirige vers un but (le « salut », le « progrès », la « révolution »), le « jugement de l'histoire » (substitué sans grand changement au jugement de Dieu, qui a fait son temps), suppression ou « oubli » idéaliste des contradictions, État-providence, discipline, obéissance aux statistiques et aux prévisions (les « plans ») — de l'ordre, de l'ordre et encore de l'ordre !

« *A méditer* : dans quelle mesure la fatale croyance dans la *providence divine* — la croyance la plus paralysante pour la main et la raison qu'il y ait jamais eu — persiste ; dans quelle mesure, sous les formules "nature", "progrès", "perfectionnement", "darwinisme", sous la superstition

d'une interdépendance de la vertu et du bonheur, du malheur et de la faute revivent l'interprétation et le présupposé chrétiens. Cette absurde *confiance* dans la marche des choses, dans la "vie", dans "l'instinct de vie", cette *résignation* de "brave bourgeois", participant de la croyance que chacun n'a qu'à faire son devoir et que comme ça *tout* ira bien — cela n'a de sens que si l'on admet une direction des choses *sub specie boni*. Même le *fatalisme* (214) — notre forme actuelle de sensibilité philosophique, est une conséquence de cette croyance *invétérée* en la dispensation divine, une conséquence inconsciente : comme si ce qui arrive ne dépendait pas de *nous* (— comme si nous *pouvions* laisser les choses aller leur cours : chaque individu n'est qu'un mode de la réalité absolue). (215)

Mais, pour Nietzsche, ce Dieu est mort : ce Dieu de la bonne marche de l'histoire est un reniement de Dieu. Quel est alors le sens de l'attaque de Nietzsche, et au nom de quelle notion de Dieu entend-il critiquer ce reniement ? On le verra plus loin. Mais on comprend déjà que, pour lui, les chrétiens et leurs successeurs athées et « libres-penseurs » renient Dieu en croyant l'honorer dans cette représentation dégénérée d'un Dieu familier et, pourquoi ne pas le dire ? « père », négation de la vie comme création, liberté, guerre et surtout, il faut y insister, comme *tragédie du mal*. Ce « bon Dieu » fade et inoffensif n'existe que pour vouloir de quelle manière Dieu veut LE bien, et pas seulement le nôtre ? Qui peut assurer sans présomption QUE Dieu (dans le langage de Nietzsche, la Vie) veut le Bien, et plus encore *notre* bien ? Que savons-nous des desseins de Dieu (et de la Vie), et du Bien que Dieu veut (s'il le

(212) KGW, VIII, 3, 14 (45) = WzM, § 89. Cf. p. 181, note (71).

(213) CId, Flâneries d'un intempestif, § 38.

(214) Nous dirions maintenant la « foi dans le progrès », dans « le sens de l'histoire ». De ce point de vue, les marxistes sont plus « chrétiens » qu'ils ne le croient. Cf. CId, Flâneries d'un intempestif, § 34. *Sub specie boni* : en vue du bien.

(215) WzM, § 243.

veut) ? Tel est le sens dernier du terme nietzschéen de faiblesse : l'incapacité à se mesurer à l'énigme de la vie, la démesure de la Vie et de Dieu par rapport à nous-mêmes. C'est ce que le christianisme nomme la finitude ou l'impuissance de la créature. Ainsi, pour Nietzsche, les desseins que nous prêtons à Dieu trahissent plutôt notre « familiarité de la patte » (216), notre « indiscrete » prétention à en juger à la place de Dieu : autre façon de désigner ce que la Genèse décrit comme le péché soufflé par le serpent. Nietzsche se rend-il compte qu'il emprunte des schémas bibliques, quand il fouaille le chrétien, l'« homme bon », qui oublie son état de créature finie en attribuant à Dieu *ses propres désirs* ? Sait-il qu'il stigmatise, à son tour, l'orgueil du faible, de l'homme comme tel qui, en s'affirmant lui-même en Dieu, devient idolâtre ? Le faible humanise Dieu, nie sa réalité terrible et insondable.

Mais ce Dieu trop humain est mort. Dieu, en fait, ne nous « doit » rien, ou plutôt il ne nous doit rien de ce que nous prétendons. C'est ce que Nietzsche veut dire lorsqu'il parle d'*Unschuld* (non-dette, abolition des obligations, des créances, innocence) de la Vie et de Dieu. Dieu n'est pas notre *débiteur* (217). Quelle est alors la *réalité* de la Vie (ou de Dieu) ? Nietzsche répond : « *schrecklich und fragwürdig* » (218) — terrible et énigmatique. La vie, pour Nietzsche, est ce qui inspire l'effroi et pose des questions. « La vie est un problème » (219), qui déjoue nos solutions. En tout cas,

(216) GM, III, § 22. Cf. Kierkegaard : « Le christianisme est le dogme de l'Homme-Dieu, la parenté entre Dieu et l'homme, mais en réservant la possibilité du scandale, comme la garantie dont Dieu se prémunit contre la familiarité humaine (...). Dieu et l'homme sont deux natures que sépare une différence infinie de nature. Toute doctrine qui n'en veut tenir compte, pour l'homme est une folie et pour Dieu un blasphème » (*Traité du désespoir*, trad. Ferlov et Gateau, p. 242 et 243).

(217) On a vu précédemment que *Unschuld* désignait aussi l'abolition de notre dette, la suppression de la *faute* : la nôtre et celle de la vie.

(218) Expression très fréquente chez Nietzsche : cf. p. ex. CId, Raison dans la philosophie, § 6 ; NcW, Nous les antipodes ; NT, Essai d'autocritique ; KGW, VIII, 3, 17 (3), § 2, etc.

(219) GS, Préface, § 3. Cf. *ibid.* § 4 : « Nous ne croyons plus que la vérité soit encore la vérité dès qu'on lui retire son voile : nous avons trop vécu pour croire cela. C'est maintenant pour nous une question de décence

elle n'a pas les buts et la moralité que nous avons l'indécence de lui attribuer. Mais il est curieux que, se souvenant sans doute du Dieu « terrible », « redoutable » et « insondable » de l'Ancien et du Nouveau Testaments (220), Nietzsche emploie à propos de Dieu le même langage que pour la Vie (221), comme si Dieu et la Vie, quasi identifiés, méritaient la même adoration et la même pudeur :

« C'est à la même conclusion qu'oblige une critique de l'idée chrétienne de Dieu. — Un peuple qui croit encore en lui-même a encore aussi son propre Dieu. En lui, il vénère les conditions qui lui ont permis de prendre le dessus, ses vertus, — il projette le plaisir qu'il prend à lui-même, son sentiment de puissance dans un être auquel on peut en rendre grâces. Qui est riche veut donner ; un peuple fier a besoin d'un Dieu pour *sacrifier*... La religion, dans ces conditions, est une forme de la gratitude. On est reconnaissant de ce qu'on est : c'est pour cela qu'on a besoin d'un Dieu. Un tel Dieu doit pouvoir être utile et nuire, doit pouvoir être ami et ennemi — on l'admire dans le meilleur et dans le pire. La castration *contre-nature* d'un Dieu, qui le réduit à n'être que le Dieu du Bien ne serait ici pas du tout souhaitable. On a autant besoin d'un Dieu méchant que d'un Dieu bon : ce n'est pas seulement à la tolérance et à la philanthropie qu'on doit sa propre existence... Qu'importerait un Dieu qui ne connaîtrait pas la colère, la vengeance, la jalousie, la raillerie, la ruse, le coup de force ? un Dieu à qui seraient inconnues les délicieuses ardeurs de la victoire et de l'anéantissement ? Un tel Dieu serait incompréhensible : pourquoi l'avoir, alors ? » (222)

de ne pas vouloir tout voir à nu, de ne pas assister à tout, de ne pas chercher à tout comprendre, à tout "savoir". »

(220) Deut. 7 : 21 ; Hébr. 10 : 31 ; Job 37 : 22 (*schrecklich*). Dieu insondable : Job 9 : 10 et Rom. 11 : 33. Cf. APZ, II, le chant de la danse.

(221) Ce Dieu terrible, quand Nietzsche le nomme, il l'appelle Dionysos : Dieu de la Vie, lui aussi « crucifié ».

(222) An, § 16. Il est très remarquable que tout ce passage soit une

L'alternative que Nietzsche propose, c'est un Dieu fort, insondable, qui est plus contradiction que solution, plus inquiétude que « paix de l'âme », plus « guerre » que « paix », car

« c'est renoncer à la *grandeur* de la vie que renoncer à la guerre. » (223)

« La guerre est une école de liberté. Car qu'est-ce que la liberté ? C'est d'avoir la volonté d'être responsable de soi-même. De maintenir la distance qui sépare des autres. De devenir plus indifférent aux fatigues, aux rigueurs, aux privations, et même à la vie. D'être prêt à sacrifier des hommes à sa cause, y compris soi-même. La liberté signifie que les instincts virils, les instincts belliqueux et victorieux, prévalent sur les autres instincts, par exemple, ceux du "bonheur". L'homme *affranchi* et, *a fortiori*, l'*esprit* affranchi, foule aux pieds la méprisable espèce de bien-être dont rêvent les boutiquiers, les chrétiens, les bovidés, les femmes, les Anglais et autres démocrates. » (224)

Dès lors, Dieu *n'est* pas ce qui assure paix et sécurité — et à la limite castration —, mais ce qui, comme la vie, apporte *aussi* et peut-être surtout le danger, le mal, le *diamerismos* (225). Dire oui à ce Dieu, c'est dire oui à la vie, et, du même coup, dire oui aussi au « mal » que la volonté de Dieu ou de la Vie comporte ou nous paraît comporter.

« Il faut qu'un tel Dieu puisse faire du bien et du mal, qu'il puisse être ami et ennemi : on l'admire pour le bien comme pour le mal qu'il fait. » (226)

reprise, souvent littérale, d'un chapitre des *Démons* de Dostoïevski (II, chap. VII).

(223) CId, la morale comme contre-nature, § 3.

(224) CId, Flâneries d'un intempestif § 38. Navré pour le MLF. Qu'il se console en pensant qu'Élisabeth Nietzsche l'a vengé...

(225) Luc 12 : 51.

(226) An, § 16 : qui n'entend ici une paraphrase de Job ?

Sinon, que reste-t-il alors de sa puissance, et de ses décrets insondables ? (227)

Ne nous pressons pas, encore une fois, de pousser les hauts cris ! D'abord, nous nous permettons bien d'invoquer Dieu pour le mal... que nous commettons : pourquoi refuserions-nous d'admettre le « mal » que Dieu paraît nous imposer ? Et ce « mal », est-il évident qu'il soit un mal *réel* ? Pour qui est-ce un mal ? Ensuite, on a vu que Nietzsche critique l'idée d'un Dieu qui ne serait que la justification d'un ordre politique et social :

« La façon dont un théologien, que ce soit à Berlin ou à Rome, interprète une "parole de l'Écriture", ou encore un événement, une victoire de l'armée de sa patrie, par exemple, à la lumière sublime des psaumes de David, est toujours d'un tel *culot* qu'un philologue en saute au plafond. » (228)

Nietzsche veut que Dieu soit « guerre » : il sait, bien sûr, que la force brutale, la puissance guerrière peuvent n'être que la ruse d'une faiblesse intime de la volonté de puissance. Mais, par « guerre », Nietzsche ici entend tension, création ; par mal, il entend la condition (refusée par nous) de la grandeur créatrice. Et, si les voies de Dieu et de la vie sont impénétrables, cela signifie pour lui que la vie et Dieu nous dépassent. Et peut-être garde-t-il obscurément la mémoire d'une parole qui, elle aussi, a été interprétée dans les pires sens, sans qu'il soit pourtant possible de s'en défaire en accusant son auteur d'imprudence criminelle et d'appel au meurtre : « Ne croyez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre : je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée (ou la dissension) » (229). « Insondable » et

(227) « A partir du monde que nous connaissons, on pourrait trouver un Dieu très différent, qui en tout cas *n'est pas* humanitaire » (...) « Ôtons la bonté suprême du concept de Dieu. Et aussi le savoir suprême (...). Non ! Dieu, la *puissance suprême* — cela suffit ! » (WZM, §§ 1036 et 1037).

(228) An, § 52.

(229) C'est Luc 12 : 51 qui dit « division » (*diamerismos*) au lieu d'« épée » (Matt. 10 : 34). Est-ce donc sa faute si Nietzsche a été « récu-

« terrible », pourquoi Dieu ne serait-il que « bon » à nos yeux aveugles ? Le « mystère du mal » n'appartient qu'à Dieu, c'est-à-dire ni au faible, ni au cagot (230). Si l'on hésite à conjurer l'image paternelle du « bon Dieu » et à supposer que Dieu puisse faire ou laisser faire le « mal », on peut se rappeler que la Bible, elle, ne craint pas d'évoquer plusieurs fois l'idée « saugrenue » ou « blasphématoire » d'un « Dieu méchant » (231).

Or, n'est-ce pas justement le Dieu de Job que Nietzsche ici nous rappelle ? A nous complaire dans un Dieu bon, ou à transformer les malheurs... d'autrui (rarement les nôtres !) en « épreuves » que nous avons le toupet de dire « salutaires », nous comportons-nous autrement que les « charitables » amis de Job, qui nient Dieu en pensant le grandir à rabaisser Job, tandis que Job, lui, dit encore oui à un Dieu qui le laisse éprouver le mal, le totalement Injustifiable ?

« Job ! Job ! O Job ! Quand le monde entier s'écroule sur ta tête et ne laisse autour de toi que

péré » par les nazis ? Jésus l'a bien été par eux aussi, et par bien d'autres encore avant Nietzsche... A chacun ses « disciples ». Nietzsche savait qu'on pourrait le récupérer : « Je suis effrayé en pensant à tous ceux qui, totalement incompetents et sans justification, se réclameront un jour de mon autorité. Mais c'est le supplice de tous les grands maîtres à penser de l'humanité : ils savent qu'au gré des circonstances et des accidents, ils *peuvent* conduire l'humanité au malheur aussi bien qu'au bonheur. Cela étant, je veux moi-même tout faire au moins pour ne pas favoriser les malentendus les plus grossiers » (Lettre de Mai 1884 à M. von Meysenbug, in *Nietzsche, Réé, Salomé. Correspondance, op. cit.*, p. 303).

(230) Cf. la réponse de Dieu à Job (Job ch. 38). Par rapport aux « lois » du cagot, Dieu (comme la Vie chez Nietzsche) est l'arbitraire. Cf. A. Maillet, *Job. Pour rien*, p. 79 sqq. Cf. WzM, § 201 : « L'insolence effrénée de ces incompetents qui prétendent dire leur mot sur les plus grands problèmes, leur prétention à s'ériger en juges en ces matières, passent toute mesure. Et cette légèreté éhontée dans la façon de s'attaquer aux problèmes les plus ardu (la vie, l'univers, Dieu, le but de la vie), comme s'il n'y avait même pas de problèmes, mais des choses toutes simples que ces petits cagots prétendent savoir ! »

(231) Job traite Dieu d'« espion » et de « cruel » (30 : 19 à 23). Mais, avant de juger, il attend qu'« On » lui réponde... Et puis, il faut reconnaître que, selon les canons de la morale, Dieu a été assez « méchant » pour ne pas porter assistance à son fils en danger le Vendredi saint. Il faut que le cagot soit logique : Dieu, ce jour-là, doit lui apparaître comme un « père indigne ». Mais le cagot craint plus le blasphème qu'il n'aime la vertu.

des débris, reçois-tu aussitôt le calme surhumain, l'explication de l'amour, le robuste courage de la confiance et de la foi ? N'as-tu rien de plus à dire, n'oses-tu rien dire de plus que les consolateurs officiels mesurant leurs paroles au malheureux, que ces consolateurs de métier, raides comme des maîtres de cérémonie, prescrivant à l'affligé qu'à l'heure de la détresse, il convient de dire : « L'Éternel a donné, l'Éternel a ôté, que le nom de l'Éternel soit béni ! », ni plus, ni moins que si l'on disait « A vos souhaits ! » à celui qui éternue ! Ta voix fut celle du souffrant, le cri de l'écrasé, la clameur de l'angoisse et un apaisement pour tous ceux à qui la douleur clôt la bouche ; tu fus le fidèle témoin de toute la détresse et de tous les déchirements que peut receler le cœur, le sincère porte-parole qui ose se plaindre « dans l'amertume de son cœur » et contester avec Dieu. Pourquoi cache-t-on cela ? Malheur aussi à qui cherche à ravir frauduleusement à l'affligé la consolation d'épancher un moment sa tristesse en « contestant avec Dieu » ! N'ose-t-on plus se plaindre devant Dieu ? On estime aujourd'hui que l'expression de la tristesse, le langage désespéré de la passion doivent être laissés aux poètes qui, tels des avocats au tribunal de première instance, soumettent la cause de l'angoissé au jugement de la compassion humaine. Personne n'ose porter le débat plus loin. Parle donc, ô Job à jamais inoubliable ! Ta parole recèle la force et ton cœur la crainte de Dieu, même quand tu gémis, quand tu protèges ton désespoir contre tes amis prêts à t'assaillir de leurs discours comme des brigands, même quand, excédé de leurs propos, tu réduis leur sagesse à néant et méprises leur défense de l'Éternel, semblables aux misérables arguties d'un vieux laquais ou d'un habile ministre. J'ai besoin de toi, j'ai besoin d'un homme qui sache se plaindre à pleine voix, faisant retentir de ses échos le ciel où Dieu délibère avec Satan pour dresser des plans contre un homme ! Plains-toi, l'Éternel ne

craint pas, il peut bien se défendre ; mais comment le pourrait-il quand personne n'ose se plaindre comme il sied à un homme ? Parle, élève la voix, parle fort, Dieu peut bien parler plus fort, lui qui dispose du tonnerre — mais le tonnerre est une réponse, une explication, certaine, digne de foi, de première source, une réponse de Dieu lui-même et qui, même si elle foudroie, est plus magnifique que les commérages et les potins sur la justice de la Providence inventés par la sagesse humaine et colportés par de vieilles bavardes et des eunuques. » (232)

Voilà, dira le cagot, un irrespect qui ne m'étonne pas de la part d'un détestable athée tel que Nietzsche, qui seul peut oser « contester avec Dieu ». Il n'y est pas du tout. Ce texte est d'un... chrétien, à vrai dire d'un genre un peu particulier, qui a nom Kierkegaard. Mais Nietzsche pourrait signer (233) : comme Kierkegaard, il s'élève contre une métaphysique qui, comme par exemple celle de Hegel, garantit la réconciliation des contradictions — toujours levées en dernière instance —, une métaphysique qui impose l'ordre du monde vers lequel l'Esprit (ou Dieu) est en marche (234). Il ne manque même pas au texte de Kierkegaard l'équivalent des métaphores par lesquelles Nietzsche exprime son dégoût devant le « bon Dieu » : « potins sur la justice de la Providence », « colportés par de vieilles femmes et des eunuques ». On se souvient que, selon Nietzsche,

« le saint agréable à Dieu est le castrat idéal. » (235)

(232) Kierkegaard, *La répétition*, trad. Tisseau, p. 68, *passim*.

(233) Il n'est même pas sûr que, malgré ses exigences orgueilleuses en matière de style, il aurait apporté des corrections avant de signer !

(234) Ne pas séparer Dieu et le monde, et intégrer l'individu dans la totalité d'un système, « ça se paie cher », comme dirait Nietzsche : ça finit par « Gott mit uns », Napoléon comme « esprit du monde » et par « ein Reich, ein Volk, ein Führer ».

(235) CId, la morale comme contre-nature, § 4.

« Qu'est-ce qui plaît à toutes les femmes pieuses, aux vieilles comme aux jeunes ? Réponse : un saint aux belles jambes, encore jeune, encore idiot. » (236)

Comme Kierkegaard, et avec les mêmes images, Nietzsche parle de « la conception de la perfection chrétienne » comme « celle d'un être blême, souffreteux, exalté jusqu'à l'idiotie » (237), du « quotidien sentant le renfermé » et de l'« abus puéril et indigne du doigt de Dieu » (238). Mais comparez avec ce texte — cette fois, il est de Nietzsche : on y sent la même hauteur, le même sens d'un Divin fort et menaçant, qui traîne dans le mépris le bon Dieu insignifiant et sucré des castrats, des vieilles femmes et des humanitaires progressistes et optimistes :

« Nous ne “conservons” rien, nous ne voulons pas le retour au passé, nous ne sommes nullement “libéraux”, nous ne travaillons pas au “progrès”, nous n'avons pas besoin de nous boucher les oreilles au chant d'avenir des sirènes de la place publique — ce qu'elles serinent : “droits égaux”, “société libre”, “plus de maîtres ni d'esclaves” — ça ne nous séduit guère ! (...) Avec tout cela, il nous faut être mal à l'aise dans une époque qui prétend volontiers à l'honneur de s'appeler la plus humaine, la plus douce, la plus juste qu'on ait jamais vue sous le soleil. (...) Nous n'y voyons rien d'autre que l'expression — et aussi la mascarade — de la profonde débilitation, de la lassitude, de la sénilité, de la décrépitude ! Que nous importe le genre d'oripeaux dont un malade attife sa faiblesse ! Il lui est loisible d'en faire parade comme de sa *vertu* — il est certain que la faiblesse rend si doux, si juste, si inoffensif, si

(236) KGW, VIII, 3, 14 (117). Cf. GS, Lieder du Prince Vogelfrei, « Dans le midi ».

(237) An, § 51. Nietzsche parlait « d'abêtissement grégaire » (CId, Flâneries, § 38). Kierkegaard dit de même : « La foule, c'est le mensonge ».

(238) An, § 52.

“humain” ! La religion de la pitié à laquelle on voudrait nous convertir — oh ! nous ne connaissons que trop ces hystériques nabots mâles et femelles, qui aujourd’hui éprouvent le besoin de se voiler et de s’affubler justement de cette religion-là ! Nous ne sommes pas des humanitaires ; nous n’oserions jamais nous permettre de parler de notre “amour de l’humanité” — nul parmi nous n’est assez histrion pour cela ! Ni assez saint-simonien, ni assez français ! Il faut vraiment être affligé d’un excès *gaulois* d’excitabilité érotique et d’impatience amoureuse pour aller s’approcher dans son rut de l’humanité même... L’humanité ? y a-t-il jamais eu vieille plus hideuse parmi toutes les vieilles ? (— ou alors ce devait être la “vérité” : question posée aux philosophes). » (239)

Nietzsche ne veut, ni de l’homme, ni, ce qui revient au même, du bon Dieu. N’est-ce pas alors un stratagème lamentablement insuffisant que de conjurer Nietzsche en le proclamant « athée » ? Peut-on croire, sans « pieux mensonge » typiquement « chrétien », que, pour lui, l’annonce de la « mort de Dieu » signifie tout simplement la récusation de tout Dieu ? Ce serait trop facile : et ce qui est facile, pour Nietzsche, vient toujours de la faiblesse.

Il y a — comme on le verra plus loin, et il faut le dire « quand même », au risque de gêner tout le monde — un Dieu de Nietzsche, c’est le Dieu de la Vie, terrible et énigmatique, insondable et caché : Dionysos. Il n’est pas un recours, un juge, un protecteur, mais un risque : un Dieu, comme la Vie, « équivoque et tentateur », « un grand mystérieux », « qui ne dit pas un mot. » (240)

Qu’on le nomme Dieu ou Dionysos, ce Dieu de Nietzsche a d’étranges parentés avec celui de Kierkegaard, de Pascal, ou celui dont parle parfois la Bible.

(239) GS, § 377. C’est l’*athée* Schopenhauer qui a imposé à Nietzsche la représentation du christianisme comme religion de la pitié.

(240) PBM, § 295.

C’est le Dieu de l’inquiétante altérité, de la crainte et du tremblement (241), de la « suspension de l’éthique », un « Dieu inconnu » (242), un « Dieu caché » (243), mais c’est un Dieu *terrible* (*fürchterlich*), hors de portée, et qu’il faut pourtant *affirmer*, comme la vie, jusque dans le mal qu’il paraît laisser faire, jusque dans la cruelle récusation qu’il apporte à nos désirs. Nietzsche veut moins l’anéantissement de Dieu que l’affirmation de la vie dans cela même qu’elle a d’énigmatique et de redoutable, le « dire oui » (*Ja-Sagen*) à la vie. Si Nietzsche combat avec acharnement le Dieu chrétien, c’est avant tout dans la mesure où il lui paraît (à tort ?) être un Dieu de la mort, de l’hostilité envers la vie :

« Sont païens ceux qui disent oui à la vie, pour qui “Dieu” est le mot qui traduit le grand Oui à toutes choses. » (244)

Nietzsche affirme donc un certain Dieu, consciemment ou implicitement. Mais ce Dieu s’appelle-t-il seulement Dionysos ? Quand il veut opposer aux chrétiens négateurs de la vie, de la réalité et de Dieu une affirmation proche de la sienne, Nietzsche cite celle de l’unique personnage qui lui paraît affirmateur de la réalité divine de la vie : celle de Job. Le Dieu de Nietzsche pourrait se cacher en fait sous un pseudonyme, Dionysos, de peur d’être confondu avec son homonyme chrétien négateur : son premier nom, insoupçonné peut-être de Nietzsche lui-même, c’est le Dieu de Job, qui, selon Nietzsche, comme lui-même en Dionysos, affirme. Dans le seul texte de l’œuvre entière où il évoque ce personnage, Nietzsche a pour Job cette formule élogieuse qu’il

(241) Comme dit Kierkegaard... d’après qui vous savez. Nietzsche parle de la vie comme ce qui inspire crainte (*Furcht*). Cf. la préface de J. Wahl à la traduction de *Crainte et tremblement*, Aubier.

(242) Titre d’un poème (de jeunesse ! c’est jeune et ça sait quelquefois !) de Nietzsche : Mus., I, p. 254. L’auteur avait lu Actes 17 : 23.

(243) Pascal et Nietzsche : PBM, § 295.

(244) An. § 55. Si le Dieu chrétien n’est pas en ce sens « païen » (malgré que nous en ayons), il est bien mort, et c’est Nietzsche qui a raison. Mais c’est peut-être nous qui avons oublié qu’*amen* veut dire *oui*.

n'a peut-être jamais dite pour personne, fût-ce pour lui-même : « Job affirme. » (245)

6) Quel Dieu est vivant ? Dieu de l'identité ou de l'altérité ?

S'il y a un Dieu de la vie, un Dieu vivant, est-ce un Dieu de l'identité ? On a vu que non. Le Dieu *vivant* ne peut être que celui de l'altérité, un Dieu Tout-Autre. Peu importe son nom, Dionysos ou YHWH, il n'a pas d'identité, il est la mort de toute identité. Ce qui est mort, c'est le Dieu des réponses que *nous* donnons à *nos* questions, le Dieu de *nos* certitudes, de l'incapacité à se transcender autrement qu'en se parodiant et se répétant soi-même. Le Dieu mort, c'est le soi, le même, un Dieu « bien à nous », un Dieu « pour nous », brimé dans son altérité par la morne identité de notre faiblesse.

Ce que Nietzsche veut promouvoir ou restaurer, au contraire, c'est l'idée de *Selbstüberwindung*. Ce mot signifie *auto-dépassement*. Mais ce n'est pas seulement, comme on le comprend un peu vite, le dépassement de soi. C'est aussi et surtout le dépassement DU soi, du MÊME, de l'IDENTITÉ (*Selbst, autos*). La *Selbstüberwindung* propose l'idée d'un moi qui n'est qu'en devenant, que dans sa divergence avec soi, d'un moi qui va au-delà de soi en étant *autre* que soi, autre que le même. Et le principe de cette altérité ou transcendance du soi à lui-même, le principe d'*altération* de l'identité du soi et de l'homme, c'est le SUR-Humain (*Übermensch*) ou Dieu comme Tout-Autre. Dieu est mort comme MÊME : car le Dieu du MÊME est la Mort, l'homme comme identité à soi (faiblesse ou péché) est la Mort. En proclamant la Mort de « Dieu » comme ailleurs est proclamée (et non prouvée !) la Résurrec-

(245) KGW, VIII, 3, 14 (47) = WzM, § 821. « *Hiob bejaht* » : *bejahen* est le mot qui pourrait le mieux résumer toute la philosophie de Nietzsche. Cf. An, § 29 : « Ne résiste pas au mal : la parole la plus profonde des Évangiles ». Lire aussi Thomas Mann : *La montagne magique* et *Le docteur Faustus*.

tion, Nietzsche annonce prophétiquement un Dieu ou une Vie (un Dieu vivant ou un Dieu de la Vie) comme altérité, devenir, dépassement, force, mort créatrice de vie, tension altérante, absence, dissension, *diamerismos* (246).

En ce sens, la mort de Dieu permet donc bien l'Innocence du devenir : l'altérité. C'est la mort de l'idole comme leurre de l'identité ; la mort du même comme esclavage de l'adhésion à soi ; la mort du péché comme assimilation (*ad simile*) de Dieu, fausse identification de soi à Dieu, illusion d'altérité du moi. Dieu meurt d'être MÊME : l'identité est Mort, seule la mort identifie l'homme à lui-même sans espoir.

Il se pourrait alors que la mort de Dieu soit un risque, une promesse, une « folie » : l'innocence et la grâce (*Unschuld*) de l'Enfant, aussi bien dans *Zarathoustra* (247) que dans le début des Évangiles, c'est-à-dire la promesse de la Résurrection.

Faut-il alors se poser encore la question : le Dieu de l'Altérité, le Dieu Tout-Autre, le Dieu de la Vie, de la création, est-ce le Surhumain, Dionysos, le Dieu de la Vie — ou est-ce le « Dieu caché », le « Dieu vivant », le « Dieu de la Résurrection » ? Ce qui doit vivre, est-ce le « Surhumain » — ou « l'homme nouveau » ?

Ou est-ce vraiment un choix — une... Alternative ? (248)

(246) Luc 12 : 51.

(247) APZ, I, des trois métamorphoses.

(248) Quoique proportionnellement trop longues, ces lignes sur la problématique de la mort de Dieu ne représentent pourtant qu'une esquisse. Si l'on veut aller plus loin, on lira d'abord : Eugen Fink, *La philosophie de Nietzsche*, p. 83 sqq. Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, p. 200-300. Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, notamment III^e partie. Eugen Biser, Ni Antéchrist ni à la recherche de Dieu, in *Nietzsche aujourd'hui ?* tome II, p. 255-281. Heidegger, Le mot de Nietzsche « Dieu est mort », in : *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 176-219. Walter A. Kaufmann, *Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist*, p. 96-118.

Et saluons P. Chazel qui, dès après la guerre, rendait justice à Nietzsche et proposait des intuitions nuancées sur sa guerre antichrétienne : *Figures de proue*.